

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 53 (2003)
Heft: 1

Artikel: Enfance et compassion chez Nietzsche et Dostoïevski
Autor: Célis, Raphaël
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381656>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ENFANCE ET COMPASSION CHEZ NIETZSCHE ET DOSTOÏEVSKI

RAPHAËL CÉLIS

Résumé

Dans l'œuvre de Dostoïevski, le paradigme de l'enfance est omniprésent et incarne la vertu christologique par excellence : la compassion rédemptrice. Chez Nietzsche, ce paradigme est tout aussi central, mais il acquiert une signification foncièrement équivoque, puisqu'il désigne tantôt l'attitude évangélique la plus authentique (le véritable enseignement de Jésus), tantôt son exact opposé : le courage cruel d'une volonté de puissance qui surmonte toute nostalgie de rédemption. Dans cet article, nous avons cherché à montrer que la symbolique de l'enfance permet de saisir de manière condensée les enjeux éthiques sur lesquels ces deux auteurs se rencontrent pour aussitôt s'éloigner radicalement l'un de l'autre.

Introduction

En 1947, au sortir d'une guerre qui avait anéanti, torturé et défiguré une multitude innombrable d'innocents, Georges Bernanos écrivait : «Je pense plus que jamais que l'enfance est aujourd'hui la dernière réserve du monde, sa dernière chance.»¹ Et il avait prophétisé peu avant :

Lorsque l'emporte décidément l'esprit de vieillesse, l'holocauste de l'enfance commence, et les charniers s'ouvrent de toutes parts. D'ailleurs, ceux qui n'entendent pas ce que ce temps a de tragique, non à cause des millions de morts, mais par ce qu'il marque une limite dans l'histoire du monde, sont des imbéciles... dont la colère est criminelle.²

Les lecteurs des *Grands cimetières sous la lune*³, se souviennent généralement de ce que Georges Bernanos entendait lorsqu'il vilipendait «la colère

¹ G. BERNANOS, *La liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1972, p. 85.

² G. BERNANOS, *Français si vous saviez*, Paris, Gallimard, 1969, p. 331. L'auteur donne sa définition de l'enfance en ces termes : «Car l'enfance est le vrai nom de la jeunesse ; ce que nous appelons l'esprit d'enfance est l'esprit même de la jeunesse, et ce génie qui de siècle en siècle féconde et renouvelle l'Histoire est proprement le génie de l'enfance – le mot de jeunesse, lui, est équivoque» (*ibid.*, p. 330).

³ G. BERNANOS, *Les grands cimetières sous la lune*, Paris, Plon, 1938.

des imbéciles» : un mélange de ressentiment, de honte et de résignation nourri par des êtres faibles envers une existence trop chargée de souffrance. Une colère nourrie par la désillusion, par la déception, par la soif de vengeance et qui, plutôt que de tirer un enseignement du malheur, exige plus de malheur encore, un surcroît de cruauté, un mépris sans appel à l'égard de ce qu'il y a tant à la fois de noble et de désirable dans la vie humaine.

Une colère «asthénique» donc – imbécile en ce sens – révoltée contre le désir d'être lui-même ; une colère qui s'en prend aux racines de la confiance originaire en la vie et qui fait de l'homme à la fois un misanthrope et un misothée. Une colère qui n'est pas sans rapport avec l'esprit malveillant que Nietzsche a dénoncé au cœur de la morale du ressentiment, et que Bernanos assimile ici à l'«esprit de vieillesse». Or cette sagesse qui a pour cible l'enfance elle-même détruit la «voyance» de l'enfant, sa clairvoyance surnaturelle, dit Bernanos – clairvoyance inaccessible aux imbéciles, mais que ceux-ci présentent comme ce dont ils seront à jamais privés.

Que signifie Bernanos dans ces phrases, et qui soit susceptible de condenser ce que Nietzsche et Dostoïevski, chacun à leur manière, ont découvert quant à la dimension métaphysique – appelons-la ainsi provisoirement – de l'enfance ? Deux choses au moins :

a) L'enfance est la dernière réserve du monde, sa dernière chance. Il me semble qu'il faille ici entendre cette expression en plusieurs sens : d'une part, l'enfance est ce que le monde et son histoire n'ont pas encore épuisé ; il s'agit d'une ressource dont nous disposons encore et que nous gardons par-devers nous, comme un champ spirituel d'expérience encore largement inexploré, et qui promet de frayer de nouvelles voies à la pensée. D'autre part, l'enfance comme réserve du monde peut aussi signifier le fond de l'existence, ce fond à partir duquel un monde humain est encore possible, précisément parce qu'il n'a pas besoin d'être fondé en raison : elle serait le «pros ton othen» d'Aristote, «le lieu en provenance duquel nous sommes», le préalable à partir duquel tout commence. L'enfance procède en effet de la naissance, de l'acte inaugural qui ouvre l'existence à sa possibilité originaire, et qui sacre le lien de solidarité de la vie avec sa propre contingence, avec son hasard, avec son absence de pourquoi. Car la forme de vie inhérente à l'enfance se passe de légitimation ; c'est en ce sens que l'enfance est un *fond*, un *Grund* qui est aussi un *Abgrund*, un abîme pour la raison spéculative. Enfin, l'enfance est peut-être aussi la réserve du monde en un troisième sens, corrélatif des deux autres : en ceci qu'elle demeure en deçà des modes de compréhension du monde qui brisent la simplicité et l'évidence de l'être en tant qu'il est un don. Certes, ce sont les adultes qui procréent l'enfant, mais, ce faisant, ils font retour à leur propre possibilité de commencer. C'est ce que tous les grands artistes de l'Occident ont fait apparaître en représentant la Vierge à l'enfant : associée à la virginité, l'enfance est un mode d'existence qui ne tend vers rien d'autre que soi, qui est à soi-même sa propre finalité, aussi accomplie que l'œuvre d'art

elle-même. «Das Kind ist unzerspaltenes Leben» écrit Schelling dans sa *Philosophie de la mythologie* ; c'est une vie encore non clivée, non dédoublée, non fissurée. Entendons par là qu'elle ne s'est pas encore elle-même évaluée, qu'elle ne s'est pas encore mesurée à l'aune des raisons de vivre et de ne pas vivre, qu'elle n'a pas encore cherché à jauger sa profondeur à la toise d'un jugement de valeur : profondeur et surface sont identiques dans l'enfance. Mue par la pure passion d'exister, elle ne peut encore se percevoir elle-même comme une «misère» en attente de rédemption, ou comme une faute à expier au regard d'une Nécessité qui la marquerait du sceau du néant. L'enfance peut être triste, mais elle ne peut se vivre comme une déchéance ; ou, plutôt, ce n'est qu'une fois l'enfance perdue que la déchéance peut opérer son travail.

b) «Lorsque l'emporte l'esprit de vieillesse, l'holocauste de l'enfance commence, et les charniers s'ouvrent de toute part». Que veut dire George Bernanos ?

Pour le comprendre, l'on pourrait renvoyer aux massacres d'enfants qui ont eu lieu et qui ne cessent d'avoir lieu aux quatre coins de la terre ; puisque rien ne paraît annoncer plus radicalement la fin et l'échec de toute humanité que l'organisation collective de tueries d'enfants. Mais Bernanos utilise l'expression «holocauste de l'enfance», et non des enfants, et ne limite pas non plus l'ouverture des charniers aux seuls enfants. Ce qui signifie d'abord que les victimes de «l'esprit de vieillesse» comprennent tous les humains qui participent à l'enfance par l'esprit et que par conséquent c'est une certaine forme d'acquiescement à la vie qui est l'objet de dénégation, d'hostilité, de destruction.

Mais pourquoi cet holocauste ? Ne serait-ce qu'un artifice rhétorique que d'affirmer que l'ouverture des charniers va main dans la main avec l'entreprise d'éradication de la confiance inconditionnelle dans l'être propre à l'enfance ? Ou est-ce là une manière de formuler le tragique de la condition humaine qui puise sa légitimité dans une intuition radicale et authentique ? Nous confirmerons évidemment la deuxième hypothèse, dont Nietzsche et Dostoïevski ont également été les annonciateurs. Contentons-nous de souligner, provisoirement, que Bernanos entend indiquer ainsi, selon ses propres mots, une «limite dans l'histoire du monde». Quelle limite ? La limite de sa pure et simple possibilité. Car, nous qui en savons long et qui ne cessons d'exiger de la vie des *valeurs* pour la prolonger et la sauvegarder, car nous qui nous demandons parfois, à la façon du Méphisto de Goethe, s'il n'eût pas mieux valu que rien ne fût créé, ne prenons-nous pas appui, sans trop nous en rendre compte, sur la confiance de ceux qui endurent en silence et pour qui la bonté du don premier de l'être n'est jamais mise en doute ? Ne puisons-nous pas sans cesse dans cette «réserve» du monde que nous n'avons ni créée, ni contribué en aucune façon à promouvoir ?

C'est peut-être là un motif susceptible d'encourager la philosophie à méditer plus avant sur cette voie inusitée. Mais il en est aussi un autre : c'est que si nous approchons, comme le dit Bernanos, et fût-ce de manière asymptotique,

tique, d'une limite dans l'histoire du monde, c'est que cette réserve du monde qu'est l'enfance est à son tour menacée dans son émergence même et, qu'en l'abandonnant aux puissances qui la contrarient, nous nous condamnons peut-être ainsi à une désolation sans remède.

Dans les développements qui vont suivre, je voudrais mettre cette réflexion à l'épreuve de la lecture de certains textes de Dostoïevski et de Nietzsche ; ces développements seront nécessairement partiels, car l'œuvre de Dostoïevski abonde à elle seule en méditations sur la symbolique de l'enfance. À la faveur de ces lectures, nous verrons cependant que c'est en raison de leur proximité sur ce thème que Nietzsche et Dostoïevski s'éloignent infiniment l'un de l'autre. Nous irons même jusqu'à vérifier l'hypothèse que c'est chez Dostoïevski que l'on trouve la véritable riposte à *L'Antéchrist* nietzschéen – si l'on entend par «riposte» non un système d'arguments, ni à proprement parler un jugement, mais une description plus fidèle de ce que Nietzsche dénonce comme étant le caractère irréductiblement «enfantin», voire «infantile» du Christ. J'utilise délibérément le mot «description», dans le sens où Ricœur en parle à propos de l'œuvre de fiction, en suggérant que l'écrivain, grâce aux ressources propres au récit, possède un pouvoir de manifestation de l'humain plus grand que le philosophe, c'est-à-dire une aptitude à le «faire voir», une aptitude à en mettre la structure à découvert, qui excède la portée du concept. Aussi ne me reprochera-t-on pas, espérons-le, de ne point réussir entièrement à traduire le langage narratif ou poétique de ces auteurs dans le langage d'une thèse raisonnée et de m'appuyer plutôt sur la dimension phénoménologique spécifique de ce langage.

Mon étude est bâtie de la façon suivante : dans un premier paragraphe, je m'efforcerai de méditer la façon dont Dostoïevski confronte le paradigme de l'enfance à la souffrance, et dont son enseignement rencontre celui de ce texte fameux du «Deuxième chant de danse» de Zarathoustra :

Le monde est profond, plus profond que ne pensait le jour. Profonde est sa souffrance. Mais le plaisir – plus profond encore que la souffrance du cœur. Ainsi parle la peine : Disparais ! Alors que tout plaisir veut l'éternité, veut profonde, profonde éternité.⁴

Ce poème dit le caractère inéluctable d'une épreuve qui peut conduire l'homme à la négation du monde, au désir de sa disparition. Mais il dit aussi la supériorité de la joie tragique par-delà la souffrance – son excédent de profondeur. Au plaisir et à la joie, il revient d'affirmer le désir d'éternité du monde qui toutefois ne supprime pas l'infinie souffrance qui contredit ce désir. L'on sait qu'il s'agit là, pour Nietzsche, du défi ultime opposé au pouvoir-être de l'homme : ce défi dont l'assomption définit proprement le surhomme. Mais où chercher l'élan, la volonté, la puissance d'une telle conception ? C'est la

⁴ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 389.

question – nietzschéenne par excellence mais aussi, en un sens, évangélique – qui orientera notre lecture. Pour mener celle-ci à bien, nous aurons recours à Kierkegaard, et tout particulièrement à son ouvrage intitulé *Le concept de l'angoisse*⁵, dans lequel il fait apparaître l'enfance comme une forme d'existence qui puise son approbation à la vie dans un lien de gratitude envers une transcendance dont sa propre unité intérieure dépend, et qu'elle se refuse encore de convertir, par le biais d'une introjection, en l'identité d'un ego qui serait sa propre source.

Dans un deuxième temps, je me tournerai vers la définition que Dostoïevski et Nietzsche proposent de la figure de Jésus. Ces deux auteurs interprètent en effet sa Passion d'une manière hétérodoxe qui, en tous les cas, entend transgresser les limites de sa conception comme «mort pour nos péchés». Dans *Le grand Inquisiteur*, Dostoïevski fait apparaître le Christ, non comme le fondateur d'une morale nouvelle, ni encore moins comme le formateur d'un nouvel ordre ecclésiastique, mais comme la figure de la compassion universelle venue rendre aux hommes leur liberté à l'égard du pouvoir inhibiteur de la mort. Semblablement, dans *L'Antéchrist* et dans *La volonté de puissance*, Nietzsche opère une démarcation hardie entre l'enseignement authentique qui émane de la vie de Jésus et les propos que lui font tenir ses disciples. Nietzsche écrit entre autres ceci :

Dans toute la psychologie de l'Évangile, la notion de faute et de châtement est absente ; de même celle de rétribution. Le «péché», comme toute distance dans les relations entre l'homme et Dieu, est aboli, – et, la «Bonne nouvelle», c'est précisément cela. La béatitude n'est pas promise, elle n'est soumise à aucune condition : elle est la seule réalité – le reste n'est que signe permettant d'en parler.⁶

Dans les deux cas, si Jésus est l'initiateur d'une béatitude affranchie de tout conditionnement moral, c'est par ce qu'il symbolise une pratique de la vie qui sanctifie cette vie même, qui fait du Royaume des cieux une disposition de l'âme en exercice, plutôt qu'une eschatologie ou l'exaltation d'une existence après la mort. En laissant de côté ici ce que ces deux interprétations peuvent avoir de contestable sur le plan exégétique, voire sur le plan de la théologie dogmatique, nous nous demanderons de quelle manière elles contribuent à concevoir l'enfance comme la figure privilégiée de la compassion.

1. *Le paradigme de l'enfance comme assomption de la souffrance*

Comme je l'ai mentionné plus haut, il existe de nombreux textes où Dostoïevski met en scène un enfant aux prises avec la souffrance. Nous en

⁵ S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, trad. K. Fervlov et J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935.

⁶ F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, trad. J. C. Hémery, Paris, Gallimard, 1950, p. 98.

examinerons deux, successivement puisés dans *Crime et châtiment* et dans *Les Frères Karamazov*.

1. Dans *Crime et châtiment*, Dostoïevski raconte le rêve que fait Raskolnikov la nuit avant le jour fatal où il se décide à assassiner sa logeuse. Ce rêve s'étend sur plusieurs pages et je suis contraint d'en proposer une sorte de résumé. Raskolnikov se promène encore enfant dans sa ville natale, accompagné de son père ; il passe devant un attroupement de paysans avinés qui prennent un bruyant plaisir à tourmenter un cheval attelé à une charrette trop lourde, à l'évidence, pour sa puissance de traction. Le propriétaire de l'attelage, un certain Mikolka, invite ses nombreux confrères à se faire véhiculer avec lui ; on lui objecte que l'entreprise est impraticable, en raison du poids des voyageurs, mais Mikolka livre d'emblée son intention en déclarant :

J'ai envie d'abattre cette jument, parole d'honneur, elle n'est même pas capable de gagner sa nourriture. Montez, vous dis-je. Je la ferai bien galoper ⁷.

Et les joyeux lurons s'exécutent ; ils se munissent chacun d'un fouet et accablent l'animal, lequel ne peut avancer d'un pas et se démène désespérément en ruant et en tirant sur sa bride.

Le petit Raskolnikov interroge son père :

Petit père, crie Rodia, petit père, que font-ils ? Ils battent le pauvre petit cheval.
– Allons, viens, dit le père, [...] Ne regarde pas. ⁸

Mais le drame se poursuit de plus belle. L'enfant échappe à son père et se précipite hors de lui vers l'animal. Entre-temps, l'hilarité générale est à son comble. Le texte continue comme suit :

Frères, une chanson, crie quelqu'un dans la charrette, et tous de reprendre le refrain ; la chanson grossière retentit, le tambourin résonne, on siffle la ritournelle. Rodia s'approche du petit cheval ; il s'avance devant lui ; il le voit frappé sur les yeux, oui sur les yeux ! Il pleure. Son cœur se gonfle ; ses larmes coulent. L'un des bourreaux lui effleure le visage de son fouet ; il ne le sent pas, il se tord les mains, il crie, il se précipite vers le vieillard à la barbe blanche qui hoche la tête et semble condamner cette scène. Une femme le prend par la main et veut l'emmener. ⁹

Aussitôt, c'est la curée. Les hommes redoublent de violence et empoignent toutes sortes d'instruments pour s'acharner sur l'animal qui finit par mourir dans un long hennissement. Le récit se termine ainsi :

Mais le pauvre garçonnet est hors de lui. Il se fraye un chemin, avec un grand cri, et s'approche de la jument rouanne. Il enlace son museau immobile et sanglant ; il embrasse ses yeux, ses lèvres, puis il bondit soudain et se précipite, les poings

⁷ F. DOSTOÏEVSKI, *Crime et châtiment*, trad. D. Ergaz, Paris, Gallimard, 1950, p. 98.

⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁹ *Ibid.*, p. 100.

en avant, sur Mikolka. Au même moment, son père qui le cherchait depuis un moment le découvre enfin, l'emporte hors de la foule [...] Allons, lui dit-il, allons-nous-en à la maison. – Petit père, pourquoi ont-ils tué le pauvre petit cheval ? sanglote l'enfant. Mais il a la respiration coupée et les mots s'échappent de sa gorge contractée en cris rauques. – Ce sont des ivrognes ; ils s'amusent ; ce n'est pas notre affaire, viens, dit le père. Rodion l'entoure de ses bras, mais sa poitrine est serrée dans un étau de fer ; il essaye de reprendre son souffle, de crier, – et s'éveille... plein d'épouvante.¹⁰

Ainsi se termine le rêve de Raskolnikov. Aurait-il été écrit par Dostoïevski pour nous apitoyer sur le sort des animaux ou sur les méfaits de l'ébriété ? Ou recèle-t-il un enseignement éthique plus fondamental ? Analysons et commentons ce texte de plus près.

Il y a d'abord le rire des hommes. Il y avait de quoi rire en effet : un cheval qui tient à peine sur ses pattes et qui rue ! Un animal qui fait montre de son impatience et de sa prétention à exister, et qui n'est même plus en mesure d'assurer son propre office. N'est-on pas en droit tout à la fois de railler et de se courroucer à la vue d'un être qui vit innocemment, à l'abri de tout souci, et qui revendique de surcroît notre sollicitude alors qu'il n'est plus bon à rien, qu'il ne «vaut» rien ? N'est-ce point là un motif de scandale, pour ceux dont le destin est de peiner et d'expié, que de tels êtres, qui ne peuvent ou ne veulent pas accomplir les finalités qui, seules, légitiment le don de leur existence ? Telle est la question – ou plutôt la passion rageuse de l'homme excédé, parce que contrarié dans son intention de maîtriser ce don. Dans l'iconographie occidentale, l'âne, le cheval, l'agneau, le bœuf symbolisent en effet tout ce que cette passion a tendance à sacrifier, en raison de l'innocence avec laquelle ils se réjouissent d'être en vie. Or, l'innocence n'est jamais à entendre, dans une figuration biblique, comme une déficience, mais comme un excès de ferveur. C'est l'aptitude extraordinaire de ces animaux à pâtir, à endurer et à persévérer dans leur condition, sans rancune ni révolte durables, qui suscite tantôt l'admiration, tantôt la haine. C'est ce qui motive leur présence près du nouveau-né, dans la mythologie populaire chrétienne. Ils expriment, pour emprunter ici le langage de Bernard Rordorf,

une joie d'être et d'être au monde, antérieure à tout désir, parce qu'incommensurable à toute satisfaction, qui ne connaît encore ni le bien ni le mal, indifférente plutôt à leur dualité, étant en elle-même tout entière reconnaissance de l'être comme don.

Et ce théologien d'ajouter :

Or, cette joie d'exister ne s'incarne que dans la fragilité. Elle est essentiellement sans défense devant la volonté colérique qui cherche à l'anéantir...devant la perversion de la volonté humaine et son ressentiment à l'égard du don qui constitue l'être de la créature.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹¹ B. RORDORF, «Les animaux captifs de la violence», *Bulletin du Centre protestant d'études*, décembre 1982, n° 8, p. 21.

Il se trouve quelques personnes dans la foule pour condamner Mikolka et ses comparses : le jugement qu'ils posent leur permet de demeurer à distance de l'événement, de se maintenir à l'état de spectateur. L'enfant, Rodia, ne juge pas : il ne dispose pas encore des catégories qui lui permettraient «d'évaluer» l'action qui se déroule sous ses yeux. Est-ce à dire qu'il se situe en deçà de l'éthique ? Ce n'est pas certain. La question qu'il pose à son père témoigne de son incompréhension, de son incapacité de se faire une «raison» et de se protéger par là même de la violence ambiante, de rester en retrait, d'élever son propre moi au-dessus du «terrible», de «l'irreprésentable», de l'intolérable ; cette question est d'abord l'expression du dénuement de l'enfant, de sa vulnérabilité essentielle. Le garçonnet est hors de lui, précise Dostoïevski ; il est exposé, sans aucune défense intérieure, à ce qui défie son pouvoir d'assentiment et se trouve ainsi acculé à une révolte que rien ne peut tempérer. Mais cette révolte ne prend pas la forme d'un blâme, d'une critique, d'un désaveu. Les mots de son père : «Ce sont des ivrognes, ils s'amusent», n'ont pas de sens pour lui, pas plus que la dérobade qui consiste à dire : «Ce n'est pas notre affaire». Cette révolte se mue tout aussitôt en compassion. «Il embrasse les yeux et les lèvres de la jument, il enlace son museau immobile et sanglant». Rodia ne peut donc faire qu'une chose : tenter d'attirer cette souffrance à lui, chercher à l'incorporer, à l'enlacer, à l'embrasser, c'est-à-dire à la faire sienne. Ce faisant, il a la respiration coupée, et risque d'étouffer.

C'est là une métaphore qui aurait fait sens pour Nietzsche : «étouffer de compassion». Les lecteurs du «philosophe au marteau» savent en effet que pour celui-ci la compassion est le symptôme le plus sûr de la dégénérescence morale. Dans *Humain, trop humain*, il écrit :

Il y a des hommes qui deviennent hypocondres par sympathie et par souci pour une autre personne. L'espèce de compassion qui naît alors n'est autre chose qu'une maladie.

Et il précise son diagnostic en ces termes :

Le malheur d'autrui nous offense et nous convaincrat d'impuissance, voire de lâcheté, si nous ne lui portions secours. Soit il provoque une diminution de notre honneur devant les autres ou devant nous-même. Soit le malheur et la souffrance d'autrui contiennent à nos yeux un signal de danger : comme simples indices de la vulnérabilité et de la fragilité humaines en général, ils peuvent provoquer chez nous des impressions pénibles. Nous rejetons alors ce genre de peine et d'offense et nous y ripostons par un acte de compassion qui peut renfermer une réaction subtile de défense et même de vengeance.¹²

Nietzsche exclut dès lors que la compassion unisse celui qui l'éprouve avec celui ou celle qui est en proie à la souffrance, ou qu'elle soit une forme de

¹² F. NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, Paris, Hachette, 1988, § 47, p. 54, et *Aurore*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, § 133, p. 146.

compréhension ingénue et pénétrante. Elle n'est pour lui qu'un sentiment narcissique, qui nous sert à surmonter l'effroi que nous inspire réellement la condition esseulée de l'homme face à sa condition mortelle.

N'est-ce d'ailleurs point de cette asphyxie par l'effroi qu'est menacé Zarathoustra, lors de sa vision de l'éternel retour ? À la vue de l'infinie douleur, sans pourquoi, mais aussi sans rédemption, qu'entraîne avec elle l'infinie répétition du cycle de la génération, Zarathoustra n'a-t-il pas dû mordre le serpent qui s'était engouffré dans sa bouche ? Dans le récit de cet épisode, Nietzsche écrit, en guise d'avertissement :

La compassion est le plus profond des abîmes ; aussi profond l'homme voit dans la vie, aussi profond il voit dans la souffrance.¹³

Autrement dit, la compassion naît d'une *voyance* indisciplinée ; la compassion est une folie – de la folie de celui qui ne s'est pas encore élevé au-dessus de sa faculté de voir, de la folie de celui qui ne peut plus agir, mais seulement réagir à ce qu'il voit. À propos des compatissants, Nietzsche écrit en effet :

On se doit de retenir le cœur ; car le laisse-t-on aller, comme vite on perd la tête ! Hélas où dans le monde adviennent les plus grandes folies que chez les compatissants ? Et dans le même monde qui a fait plus souffrir que les folies des compatissants ? Malheur à tous ceux qui aiment et, au-dessus de leur compassion, encore n'ont une cime. Ainsi me dit un jour le diable : « Dieu même a son enfer ; c'est son amour des hommes. » Et j'ouïs de lui tout récemment cette parole : « Dieu est mort ; de sa compassion pour les hommes, Dieu est mort. »¹⁴

Ce texte nous permet de comprendre que, pour Nietzsche, la compassion s'oppose à la nature véritablement divine de la volonté créatrice, à la *volonté de puissance première*, à la force artiste de l'univers. Pourquoi ? Parce qu'en enjoignant à la souffrance de disparaître, et en s'apitoyant sur la vie qui la porte en son sein, elle affaiblit le désir de persévérer dans le devenir.

La compassion fait perdre la tête : elle fait perdre la perception des potentialités les plus hautes de l'humain, potentialités à créer des buts et des paradigmes d'existence qui, s'ils ne justifient pas la souffrance sur un mode dialectique, permettent de la traverser, de la métamorphoser, de la transfigurer à même le temps du monde. Dieu, dont la nature est d'être infiniment, dont le privilège est de se réjouir amoureusement de ce qui est, le Dieu de Jésus-Christ est mort de sa compassion pour les hommes.

Nietzsche considère donc la compassion comme la marque de faiblesse inhérente à toute vie incapable de se contenir, de s'auto-déterminer et, par là même, d'atteindre à son accomplissement. La vie de Jésus est morbide en ce

¹³ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, p. 197.

¹⁴ *Ibid.*, p. 116.

sens ; elle *s'épuise*, littéralement, à souffrir pour les hommes, à s'abandonner à cette souffrance. Elle est puérile aussi : elle contrarie l'affirmation autonome du moi et sa maturation inconditionnelle.

Or, il n'est pas improbable que Dostoïevski eût souscrit, jusqu'à un certain point, à cette interprétation. Mais l'aurait-elle satisfait ?

Pour tenter de le savoir, revenons un moment à son récit, c'est-à-dire au réveil de Raskolnikov ; il n'est pas indifférent, en effet, de préciser que ce songe lui advient la veille du jour où il commet le crime. Au sortir de son rêve il s'effraie aussitôt à la pensée de l'acte qu'il va commettre :

Seigneur, s'exclama-t-il, se peut-il, mais se peut-il vraiment que je prenne une hache pour la frapper et lui fracasser le crâne ? Se peut-il que je glisse sur le sang tiède et gluant, que j'aie à forcer la serrure, voler, trembler, et me cacher tout ensanglanté... avec ma hache ?... Seigneur, cela est-il possible ?... Hier, en descendant cet escalier, je me disais que c'était lâche, horrible, odieux, odieux. La seule pensée de la chose me soulevait le cœur et me terrifiait. Non, je n'en aurai pas le courage, je ne l'aurais pas, lors même que mes calculs seraient parfaitement justes, que tout mon plan forgé ce mois-ci serait clair comme le jour et exact comme l'arithmétique. Seigneur ! je n'en aurai pas le courage, jamais..., jamais... ¹⁵

Raskolnikov en vient ainsi à poser une question fondamentale sur lui-même ; celle de savoir s'il lui est possible d'affronter l'horreur liée à son projet sans perdre la tête, s'il lui est possible d'aller jusqu'au bout de sa volonté, de devenir quelqu'un, un Rothschild, un Bonaparte, c'est-à-dire un de ces hommes qui, selon l'expression de Nietzsche, sont devenus un «destin historique». Or la vertu invoquée ici est celle du courage ; «le courage, dit Nietzsche, tue aussi le vertige des abîmes». Ou encore : «le courage est le meilleur des meurtriers, le courage tue même la pitié», il permet de s'arracher à la vue des abîmes et, précise-t-il, «la pitié est le plus profond des abîmes» ¹⁶.

Mais qu'est-ce qu'ici le vertige des abîmes ? Est-ce un abîme que la compassion angoissée éprouvée par Raskolnikov dans son rêve ? Et si c'est le cas, comment définir celle-ci plus rigoureusement – au regard de l'innocence de l'enfant, et de son ignorance de la distinction du bien et du mal ? Pour éclaircir cette question, nous nous tournerons vers Kierkegaard qui, dans son traité sur *Le concept de l'angoisse*, jette quelque lumière sur le saut qualitatif qui marque la sortie hors de l'état d'innocence. Nous nous contenterons d'y puiser trois brèves indications :

L'innocence, précise d'abord Kierkegaard, n'est pas à confondre avec l'immédiat, c'est-à-dire avec «une chose qu'il faut détruire et qui est destinée à l'être». L'innocence, ajoute-t-il,

est une qualité, elle est un état qui peut fort bien durer, et c'est pourquoi la précipitation logique pour l'annuler ici ne sert à rien... L'innocence n'est pas nor

¹⁵ F. DOSTOÏEVSKI, *Crime et châtiment*, p. 109-110.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 197.

plus une imperfection qu'il faille vaincre en la dépassant, car elle sait bien se suffire à elle-même...¹⁷.

Il est courant en effet, dans les traités d'éthique, de considérer la perte de l'innocence de manière dialectique, c'est-à-dire comme le résultat inévitable du travail du négatif, comme le prix à payer pour accéder à l'état de responsabilité, c'est-à-dire pour se constituer en l'instance d'un moi autonome, qui réponde en personne de la valeur morale de ses actes. Or, remarque Kierkegaard, ce raisonnement procède d'un artifice logique, motivé peut-être par un souci d'auto-justification ; il consiste à dire que la faute est conceptuellement inévitable, qu'elle obéit à une nécessité inscrite dans la nature de l'homme ; mieux, elle consiste à glorifier la faute de façon spéculative. «Felix culpa» disait saint Augustin : bienheureuse la faute qui exige de Dieu l'œuvre de la Rédemption ! Et le théoricien de l'éthique se contente de moins : bienheureuse la misère morale qui nous fait apparaître la dignité de l'homme comme une tâche infinie, comme un devoir sublime, comme un idéal jamais atteint. Néanmoins, se demande Kierkegaard, lorsqu'on a conscience d'avoir perdu cette innocence, «et de la seule façon dont elle puisse l'être, c'est-à-dire par une faute, [...] comment songerait-on à chanter sa propre perfection aux dépens de l'innocence»¹⁸.

C'est en effet là un paradoxe étrange. La question se pose alors de savoir si Nietzsche échappe à cette surenchère spéculative, qui est tout aussi bien une naïveté psychologique. Lorsque Zarathoustra déclare :

Le courage est le meilleur des meurtriers, le courage qui attaque : il tue même la mort, car il dit : «Était-ce donc cela, la vie ? Courage ! Encore une fois»¹⁹.

Ne retrouve-t-on pas ici la *Selbstbehauptung*, l'auto-affirmation d'un sujet porté par la négation, voire par la dénégation de ce dont il est témoin et par quoi sa conscience requiert son intervention, c'est-à-dire la souffrance elle-même ? L'on imagine sans peine Zarathoustra «passer outre» – selon son expression – la mort du cheval, prendre Rodia par la main et dire : «Allons-nous-en. Ce sont des ivrognes. Ils s'amusent.». Ce qui en l'occurrence témoignerait de la supériorité du surhomme nietzschéen : «ce spectacle n'est pas digne de ce que nous affirmons».

La deuxième considération puisée chez Kierkegaard concerne cette fois l'angoisse éprouvée par Raskolnikov en rêvant ; cette angoisse qui s'empare de Rodia à la vue du cheval meurtri, est liée à l'incompréhensibilité de la violence rageuse qu'on exerce sur celui-ci. La souffrance du cheval ne s'explique pas pour lui par une notion de ce que serait la méchanceté des hommes, ou par celle d'une déficience interne de la nature ; il ne peut substituer à sa confiance en la bonté foncière de l'être, qui est ici violemment démentie,

¹⁷ S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, Paris, Gallimard, 1950, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 197.

l'auto-fondation d'une certitude morale qui ferait du mal le corrélat d'une appréciation critique. Son rapport à la bonté n'est justement pas moral, mais ontologique : tout ce qui est, aspire à jouir de l'être, même un cheval qui ne sert plus à rien. S'agit-il d'un attendrissement débile ?

Nous croyons que non, mais plutôt d'une conviction sacrée, d'un élan spirituel, d'une voyance solaire, d'une *Besonnenheit*, d'une sagesse par illumination ; l'enfant vit de l'ensoleillement de la Beauté du monde. Pour lui, le Bien se coule dans l'apparence, dans la physionomie, dans l'expressivité même des choses. En un sens, l'enfance est platonicienne de naissance ; ce platonisme serait un autre nom pour ce que Bernanos appelle «l'esprit d'enfance». En effet, l'esprit, comme le précise Kierkegaard, est la clef de voûte de la personne, c'est-à-dire d'un moi qui ne s'est pas encore opposé et séparé de ses alter ego, qui ne s'est pas encore désolidarisé de la communauté en s'érigeant en juge et spectateur du monde. L'esprit ainsi défini est facteur de synthèse ; synthèse du corps et de l'âme, synthèse entre fini et infini, entre le temporel et l'éternel²⁰ ; il est donc essentiellement un principe de communication, d'intégration participative, avant que d'être un principe de connaissance. Par l'esprit, le moi de l'enfant se perçoit dans l'illumination interne de sa donation à soi, et se perçoit comme pris dans un lien de réciprocité primordiale avec ce qui l'entoure. Ainsi ne peut-il entendre la sentence : «ceci n'a point droit d'exister», car cette sentence contredit la loi de sa propre naissance, à savoir que tout vivant appelé à naître a pour vocation essentielle d'être désiré par les vivants qui ont déjà vu le jour.

La réalité de ce désir inconditionnel est-elle pour Dostoïevski ce que l'homme est censé partager avec la divinité ? Va-t-elle de pair avec la certitude qu'au fond rien ne se répète et que chaque existence nouvelle apporte avec elle l'occasion d'une gratitude sans précédent ? Le moi participatif de l'enfant ne témoigne peut-être que de cette dimension insaisissable et injustifiable de l'esprit – de l'esprit comme interpellation joueuse à la faveur d'exister et comme compassion sans mesure avec tout être qui souffre du déni de cette faveur.

L'angoisse de Raskolnikov cependant, celle qu'il éprouve à son réveil, marque le surgissement d'une conscience de soi conflictuelle ; au sortir de son rêve, il doute de son pouvoir de maîtriser l'innommable, de subordonner l'épreuve de celui-ci à sa volonté d'atteindre un objectif supérieur. Pourtant, eu égard à son jugement, la vie de sa logeuse ne mérite aucun respect : cette vie est parasitaire et malfaisante, elle est une injure faite à la noblesse de l'humanité authentique ; elle se maintient sur la base de revendications perverses, auxquelles la société a la faiblesse de consentir. N'appartient-il pas à l'homme courageux de passer outre ces revendications et d'affirmer la puissance renouvelante – et donc aussi destructrice – des vertus et des valeurs susceptibles de promouvoir la véritable dignité de la vie ? Ce conflit angoissé

²⁰ S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, p. 89 sq.

entre le doute et la résolution, Kierkegaard le nomme «angoisse de la liberté», angoisse qui à la fois précède et rend possible la chute, la perte de l'innocence. Qu'est-ce qui motive ce conflit ?

Pour Kierkegaard, ce conflit est sous-tendu par le fait que «la réalité de l'esprit se montre toujours comme une figure qui tente son possible, mais disparaît dès que l'on veut la saisir, et qui est un rien ne pouvant que nous angoisser»²¹. L'homme est esprit, avions-nous dit ; pouvoir de simultanément désirer l'être et de se désirer d'être. Mais jusqu'où s'étend ce pouvoir ? S'il tente de le savoir, s'il tente son possible, celui-ci se soustrait à toute emprise ; l'esprit est un pouvoir qui a pour envers un impouvoir, car il n'a point sa source en lui-même. Bien qu'il soit au fondement du moi, celui-ci ne peut s'en emparer sous peine de devenir un rien qui angoisse le moi : «Être quitte de lui-même, ajoute Kierkegaard, l'esprit ne le peut ; mais se saisir, non plus, tant qu'il a le moi hors de lui-même»²². À ce dilemme, la liberté de l'homme ne peut répondre que de deux manières : soit en acceptant l'esprit comme don, comme mystère de son identité, comme l'œuvre en lui d'un souffle qui le transcende et qui l'habite en deçà de sa volonté, comme à l'état de rêve²³. Soit, il peut poser un acte qui nie la dépendance de son moi, car il est en mesure de poser l'esprit – et le travail de synthèse qui lui appartient – comme une détermination effective de son moi, de la volonté de ce moi. L'esprit est alors soumis à l'auto-position du moi, à ce que l'on pourrait appeler la «thèse du moi» ; en place d'affermir le lien avec la transcendance de l'être, l'esprit se mue aussitôt, chez l'homme, en un principe de séparation – il est ce qui éloigne le moi de ce qui n'est pas lui – mais aussi en un principe de division interne, entre son âme et son corps, entre son intelligence et ses inclinations affectives, entre sa volonté et sa chair – sans oublier, bien sûr, la dualité du Bien et du Mal en un sens moral. Or, c'est cette dualité qui nous importe ici : lorsque l'esprit est posé comme la résultante du moi, comme cela dont le moi doit décider, l'homme fixe le bien dans l'ordre fini de sa personnalité ; il le convertit en un idéal à sa mesure – bien qu'inaccessible le plus souvent. Et il en va de même pour le mal, qu'il attribue à la part indomptée de lui-même ; d'où l'impossibilité où l'homme se trouve alors de participer à la bonté infinie de la création – qui se refuse à toute évaluation par le Moi séparé ; d'où l'impossibilité aussi

²¹ *Ibid.*, p. 46.

²² *Ibid.*, p. 46.

²³ À ce propos, Kierkegaard écrit : «Dans l'innocence Adam était, en tant qu'esprit, un esprit à l'état de rêve». De même chez l'enfant : «L'angoisse posée dans l'innocence n'est donc premièrement pas une faute, ni ensuite un fardeau qui vous pèse, ni une souffrance qui jurerait avec la béatitude de l'innocence. Observez l'enfance : vous y trouverez cette angoisse d'un dessein plus précis, comme une quête d'aventure, de monstrueux, de mystère... Cette angoisse appartient si essentiellement à l'enfant qu'il ne veut s'en passer ; même si elle l'inquiète, elle l'enchanté pourtant par sa douce inquiétude. Chez tous les peuples, où l'enfance se conserve comme une rêverie de l'esprit, cette angoisse existe, et sa profondeur même mesure la profondeur des peuples» (*ibid.*, p. 47).

de faire face à l'incommensurabilité du mal, qui tourne en dérision toutes les tentatives pour le contenir par des normes.

Confronté à cette double impossibilité, qui est à la source de la valse des éthiques à laquelle on assiste aujourd'hui, le moi érigé en réalité autosuffisante s'est privé de sa puissance originaire d'auto-acceptation. Il se trouve alors contraint de se justifier sans cesse, dans la quête interminable de son fondement présumé, de se précipiter dans une surenchère héroïque pour s'élever lui-même en principe normatif de ce qui est, pour convertir sa subjectivité en point-source de ses valeurs.

2. Pour conclure ce chapitre, j'en viens à convoquer un autre texte de Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, qui présentent Ivan Karamazov comme une figure de l'homme révolté. L'épisode où Ivan, lors d'un entretien dramatique avec son frère Aliocha, entame une sorte de procès à la charge du Créateur est bien connu : son argument est composé de plusieurs récits de torture ou d'assassinats d'enfants. Je ne retiendrai ici qu'un seul de ces récits – non le pire, mais celui d'un cas de maltraitance banal, dont on trouve beaucoup d'équivalents aujourd'hui :

Il s'agit d'une fillette de cinq ans, commence Ivan, prise en aversion par ses père et mère, d'honorables fonctionnaires instruits et bien élevés... Donc, ces parents instruits exerçaient maints sévices sur la pauvre fillette. Ils la fouettaient, la piétinaient sans raison ; son corps était couvert de bleus. Ils imaginèrent enfin un raffinement de cruauté : par les nuits glaciales, en hiver, ils enfermaient la petite dans les lieux d'aisances, sous prétexte qu'elle ne demandait pas à temps, la nuit, qu'on la fît sortir (comme si, à cet âge, un enfant qui dort profondément pouvait toujours demander à temps). On lui barbouillait le visage de ses excréments et sa mère la forçait à les manger, sa propre mère ! Et cette mère dormait tranquille, insensible aux cris de la pauvre enfant enfermée dans cet endroit répugnant ! Voistu d'ici ce petit être, ne comprenant pas ce qui lui arrive, au froid et dans l'obscurité, frapper de ses petits poings sa poitrine haletante et verser d'innocentes larmes, en appelant le... bon Dieu... à son secours ? Comprends-tu cette absurdité ? a-t-elle un but, dis-moi, toi mon ami et mon frère, toi le pieux novice ? On dit que tout cela est indispensable pour établir la distinction du bien et du mal dans l'esprit de l'homme. À quoi bon cette distinction diabolique payée si chère ? Je ne parle pas des souffrances des adultes, ils ont mangé le fruit défendu, que le diable les emporte ! Mais les enfants !²⁴

²⁴ F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov*, éd. La Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, p. 261-262. L'on s'étonnera de cette référence au péché originel chez un homme qui se révolte contre Dieu et qui, selon son expression, ne lui conteste pas son existence, mais lui «rend son billet». Mais ce n'est pas le dogme qui est ici invoqué, mais cette déclaration du Christ (Mat. 17,10-40) : «Quiconque accueille un enfant, c'est moi qu'il accueille. Et si quelqu'un doit scandaliser l'un de ces petits qui croient en moi, il serait préférable pour lui de se voir suspendre autour du cou une de ces meules que tournent les ânes, et d'être englouti en pleine mer». En d'autres termes, c'est en détruisant l'esprit d'enfance, qui reçoit l'existence comme une bénédiction, que l'homme se prive désespérément de toute foi en lui-même.

La teneur de ce récit ne diffère de celle du rêve de Raskolnikov que sur un point : l'enfant n'y est plus seulement le témoin du ressentiment qui fait rage en l'homme, il en est lui-même la victime. Mais le motif du scandale est au fond identique : l'enfant ne comprend pas ce qui lui arrive ; il ne saisit pas le plaisir à faire souffrir comme une possibilité qu'il pourrait, s'il y consentait, exercer à son tour ; il n'a pas la science du bien et du mal. Dans l'abîme de cette incompréhension, il ne dispose alors que d'une ressource : en appeler au «bon Dieu», et s'abandonner à l'espoir d'une compassion qui, sur terre, lui est refusée.

Or Ivan prolonge ce récit par un commentaire : l'on prétend généralement que cette violence est indispensable à l'intériorisation du discernement moral. Dans la logique des bourreaux, elle est le passage obligé vers l'apprentissage du savoir-vivre. Dans la logique de l'honnête homme, elle est la base de départ d'une édification ; elle fait montre d'une logique à ne pas dépasser : celle du respect et de la dignité de la personne humaine. Parce qu'elle est une situation-limite exemplaire, il serait possible d'en dégager, *a contrario*, ce que nous appelons aujourd'hui les droits de l'enfant. Mais, poursuit Ivan, à quoi bon cette édification, si son prix est le sacrifice de l'enfance elle-même ; à quoi bon la distinction «dialectique» du bien et du mal, si elle doit se payer par l'effondrement de l'évidence fondationnelle de toute vie humaine, c'est-à-dire celle d'être aimé inconditionnellement dans son être même et de pouvoir, sur fond de la surabondance de cet amour, aimer inconditionnellement en retour. L'auto-fondation de la morale peut-elle suppléer à ce que Schelling, dans sa méditation sur l'origine de la création, nomme la volonté d'amour – qu'il oppose justement à la volonté séparatrice du fondement ?²⁵

Mais l'intention d'Ivan est plus radicale encore : le scandale de la souffrance des enfants, dont le Christ fait mention, est tel pour lui qu'il révoque en doute la possibilité de croire en la Rédemption – du moins si l'on comprend celle-ci comme un rachat, comme une réparation et, partant, comme la restauration dialectique d'une harmonie supérieure :

Pendant qu'il est encore temps, dit Ivan, je me refuse à accepter cette harmonie supérieure. Je prétends qu'elle ne vaut pas une larme d'enfant, une larme de cette petite victime qui se frappait la poitrine en priant le «bon Dieu» dans son coin infect ; non, elle ne les vaut pas, car ces larmes n'ont pas été rachetées. Tant qu'il en est ainsi, il ne saurait être question d'harmonie. [...] Les bourreaux souffriront en enfer, me diras-tu ? Mais à quoi sert ce châtement puisque les enfants aussi ont eu leur enfer ? D'ailleurs, que vaut cette harmonie qui comporte un enfer ? Je veux le pardon, le baiser universel, la suppression de la souffrance.²⁶

Ces derniers mots d'Ivan Karamazov ont une portée décisive. Pour Dostoïevski, c'est l'enfer des enfants qui constitue non seulement l'objection

²⁵ F. W. SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*, trad. M. Richir, Paris, Payot, 1978.

²⁶ F. DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, p. 264.

dernière contre l'idée de Rédemption, mais aussi contre ce que Nietzsche appelait le «sain dire oui» de l'enfance elle-même, de l'enfance en tout homme. Le mal radical, pour employer cette expression de Kant, et qui consiste ici à *faire tourner le désir d'exister contre son propre élan*, n'est pas le manquement à un impératif rationnel. Il est une lésion irréparable de l'être, une rupture indéfectible dans la création, laquelle prive la réceptivité humaine de son ensoleillement original – c'est-à-dire de son pouvoir de vouloir. Certes, au danger de cette privation, à l'endroit même où il est question dans le *Zarathoustra* de l'enfant joueur, Nietzsche a répondu par cette sentence qui condense le geste essentiel de sa pensée : «C'est son vouloir que veut à présent l'esprit. C'est son monde que conquiert celui qui au monde est perdu.»²⁷ Et l'on ne peut qu'admirer le courage de ce sursaut ultime de la subjectivité qui cherche à faire son deuil de toute faveur première et qui se nourrit de sa solitude comme d'un défi. Mais la volonté de la volonté rencontre-t-elle l'objet de la révolte d'Ivan – l'enfer de l'enfance saccagée en tout homme et la perte du pouvoir de commencer (de pouvoir vouloir) qui en constitue le tourment ? Ou faut-il dire que seul un être doué d'une aptitude infinie de pâtir puisse le faire ? «Je veux le pardon, le baiser universel, la suppression de la souffrance», dit Ivan. En d'autres termes, Ivan désire que la joie d'une réconciliation aimante entre les hommes, le baiser universel – fasse s'évanouir l'intolérable ; mais il ajoute aussitôt que la chose est impossible, que la réalisation d'un tel désir est hors de portée de l'humanité.

C'est d'ailleurs aussi la pensée d'Aliocha qui, lui non plus, ne peut consentir à l'édification d'une félicité éternelle qui exigerait le sang versé d'un enfant ; mais tout aussitôt Aliocha invoque la figure du Christ : «Tu as demandé s'il existe dans le monde entier un Être qui aurait le droit de pardonner, répond-il à Ivan. Oui, cet Être existe. Il peut tout pardonner, tous et pour tout, car c'est Lui qui a versé son sang innocent pour tous et pour tout.»²⁸

À première vue, cette réplique sonne à la façon d'une proclamation de foi canonique, mais si on l'interprète à la lumière de ce qui précède, et d'autres extraits des *Frères Karamazov*, nous pouvons la formuler différemment : c'est que le Christ est l'incarnation même de l'esprit d'enfance, et qu'à ce titre, il est seul aussi à pouvoir pénétrer l'infinie souffrance de l'enfant et à la renverser. C'est la Passion du Christ, victime innocente, qui n'a jamais cédé au ressentiment, ni même n'a renié son amour des hommes, qui lui octroie ce pouvoir de pardonner. Or, pardonner n'a point ici le sens d'abolir un jugement par la prononciation d'un jugement issu d'une instance supérieure, fût-elle divine ; pardonner a ici le sens de faire revivre une force d'*assentiment* éteinte, de re-possibiliser un pouvoir-être, de déverrouiller l'esprit captif du moi. Ce n'est qu'à cette condition que la souffrance peut être supprimée, puisque son essence la plus irréductible gît dans son absence de recours, dans sa condam-

²⁷ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 37.

²⁸ F. DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, p. 266.

nation à l'irrémissibilité, à la non-transférabilité. C'est pourquoi le pardon ne fait qu'un avec la compassion ; celle-ci, en effet, est la quête éperdue, illimitée de toute existence qui s'est arrachée à elle-même plutôt que de se réfugier dans la folie ou dans un non-lieu inaccessible. En ce sens, le pardon est non exclusif : il se met en quête aussi bien du bourreau qui fait souffrir par haine de lui-même, que de la victime enfermée dans sa souffrance.

2. *La Passion du Christ comme figure de la compassion*

Ainsi, puisque nous avons évoqué la figure du Christ, réfléchissons brièvement sur ce qu'en disent Nietzsche et Dostoïevski. Citons pour commencer cet extrait du paragraphe 32 de *L'Antéchrist* :

La «bonne nouvelle» est justement qu'il n'y a plus d'opposition ; que le Royaume des cieux appartient aux *enfants* : la foi qui parle ici n'est pas une foi qui s'impose de haute lutte, elle est ici même, elle est originelle, elle est comme une candeur enfantine restituée à l'esprit. Séquelle de la dégénérescence ; le cas d'une puberté retardée, que l'organisme ne mène pas à terme, est bien connu du moins des physiologistes – Une telle foi ne se met pas en colère, ne fait pas de reproches, ne se défend pas : elle «n'apporte pas l'épée» – elle ne se doute même pas à quel point elle pourra plus tard semer la discorde. Elle ne se prouve pas, ni par des miracles, ni par une rétribution ou une promesse, et encore moins par «l'Écriture» ; elle est elle-même à tout instant son propre miracle, sa rétribution, sa preuve, son «Royaume de Dieu». Cette foi ne se formule pas davantage – elle vit, elle se garde des formules... Avec une certaine tolérance dans le choix de l'expression, on pourrait nommer Jésus un «esprit fort». Il n'attache d'importance à rien d'établi : la lettre *tue*, tout ce qui est fixé *tue*. L'idée de «vie», l'unique expérience qu'il a de la vie, répugne chez lui à tout ce qui est «lettre», formule, loi, croyance, dogme. Il ne parle que de ce qu'il y a de plus intérieur : «vie», «vérité» et «lumières» sont les mots qu'il donne à ce monde intérieur, tout le reste, toute la réalité, la nature entière, le langage même, a pour lui seulement la valeur d'un signe, d'un symbole. – Il n'est pas permis de se méprendre sur ce point, malgré les séductions mensongères du préjugé chrétien, je veux dire *ecclésiastique* : une telle symbolique, la symbolique *par excellence*, se situe à l'extérieur de toute religion, de toute idée de culte, de toute histoire, de toute science de la nature. De toute expérience du monde, de toutes connaissances, de toute politique, de toute psychologie, de tous les livres, de tout art ; son «savoir» n'est que la «sainte innocence» ignorant *jusqu'à* l'existence de telles choses. La *culture* ne lui est même pas connue par oui-dire, il n'a pas besoin de lutter contre elle, – il ne la nie pas... Il en va de même pour l'*État*, de tout l'ordre politique et social, du *travail*, de la guerre. Il n'a jamais eu la moindre raison de nier le «monde», car il n'a jamais soupçonné la notion ecclésiastique de «monde». La *négarion* est, par définition, ce dont il est incapable... Absente également, la dialectique, absente l'idée qu'une croyance, une «vérité» puisse être prouvée par des raisons (ses preuves, ce sont les lumières «intérieures», des sentiments intimes et de joie et d'acceptation de soi, ce sont de simples «preuves par l'efficacité») ²⁹.

²⁹ F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 32, p. 55-57.

Dans d'autres paragraphes, et notamment dans *La volonté de Puissance*, Nietzsche développe plus avant cette interprétation. Dans la bonne nouvelle, écrit Nietzsche, «la foi est comme une candeur enfantine restituée à l'Esprit»³⁰, «une sainte innocence» ajoute-t-il par la suite. De plus, elle ne promet ni récompense, ni châtement ; elle n'est sous-tendue par aucune négation, pas même par la négation du «mondain» qui renverrait à un arrière-monde. Et si le Christ peut être appelé un «Esprit fort», c'est précisément en raison de son refus de fixer l'Esprit de cette vie dans des déterminations culturelles précises. L'Esprit du Christ n'est soumis à l'affirmation d'aucun Moi singulier et, en ce sens, à aucune expérience personnelle du monde. Il est donc la liberté même, ce qui se propage et se communique de lui-même, dès lors qu'il n'est subordonné à aucune volonté d'auto-fondation.

Nietzsche juge certes cette «candeur enfantine» restituée à l'esprit, avec sévérité : «Séquelle de la dégénérescence, écrit-il ; le cas d'une puberté retardée, que l'organisme ne mène pas à terme.»³¹ Mais cet argument psychophysiologique ne doit pas faire écran au reproche plus fondamental adressé à Jésus, sous l'apparence de formules en apparence louangeuses ; le Christ est un anti-réaliste, écrit Nietzsche, un symboliste qui fait de toute réalité une expression d'un monde intérieur. Qu'est-ce à dire ? D'abord ceci : que le Christ ne prend en considération aucune nécessité naturelle, économique ou politique ; mieux, il ignore de telles contraintes ou, si l'on préfère, il ne leur accorde aucune foi : elles n'ont pas de consistance pour lui. Le Christ est enfantin en ce sens que son existence ne connaît pas la dure nécessité de l'existence humaine tragique, et qu'elle échappe dès lors à l'impératif du Destin. L'«amor fati», l'amour du destin – le mot d'ordre de la sagesse nietzschéenne – est étranger à l'attitude évangélique. Celle-ci consiste à laisser œuvrer (ou «souffler») l'Esprit en deçà de toute réalité connue, de toute histoire, de toute science de la nature. Elle se situe dans un contact premier avec le monde qui ne se laisse édifier, déniaiser, par aucune argumentation, par aucune objection.

Très curieusement, la légende du *Grand Inquisiteur* de Dostoïevski présente le Christ dans une perspective analogue. Dans un long réquisitoire, le grand inquisiteur reproche à Jésus d'avoir fait fi, dans son enseignement, de trois nécessités inscrites dans la nature de l'homme, c'est-à-dire le souci du pain, le besoin d'une autorité incontestée et la recherche du merveilleux – trois nécessités qui sont au fondement des institutions économiques, politiques et religieuses et que Jésus a rencontrées sous la forme de tentations dans le désert. Par la sainte ignorance de ces nécessités, le Christ a refusé de démontrer sa puissance et d'affirmer sa maîtrise sur le monde. Il n'a point voulu convaincre ni subjugué :

«Tu as accru la liberté humaine au lieu de la confisquer, lance à Jésus le grand inquisiteur, et tu as ainsi imposé pour toujours à l'être moral les affres de cette liberté. Tous voulaient être librement aimés, volontairement suivis par les hommes

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

charmés. Au lieu de la dure loi ancienne, l'homme devait désormais, d'un cœur libre, discerner le bien et le mal, n'ayant pour se guider que ton image, mais ne prévoyais-tu pas qu'il repousserait enfin et contesterait même ton image et ta vérité, étant accablé sous ce fardeau terrible : la liberté de choisir ?»³²

Et plus loin d'ajouter :

«Tu te faisais une trop haute idée des hommes, car ce sont des esclaves, bien qu'ils aient été créés rebelles.»

Le grand inquisiteur fait ainsi de l'assomption de la Nécessité la ligne de partage entre les forts et les faibles, entre les maîtres et les esclaves. C'est aux maîtres – aux *Césars*, dit le grand inquisiteur – qu'il revient d'imposer les valeurs, de décider de ce qui est bien et de ce qui est mal, pour les délivrer [les faibles] d'un tourment qu'ils n'ont pas la force de traverser. En un certain sens, le grand inquisiteur incarne le type du Raskolnikov «réussi», un surhomme. Tout comme ce dernier, il s'affranchit de toutes les conventions auxquelles restent attachés les êtres pusillanimes et médiocres. Avec abnégation, il travaille au bonheur du plus grand nombre. Conscient de l'impuissance de Dieu devant le mal universel, révolté par le spectacle du monde où les hommes sans scrupule continuent à prospérer et où les miséricordieux ploient sous le fardeau de l'oppression, il passe outre le commandement qui prescrit d'aimer et de pardonner sans fin. Tout comme Raskolnikov qui prétend pouvoir perpétrer le meurtre par souci d'humanité, il commet le mal par souci du bien commun. La dialectique est la même dans les deux cas : la conviction que la bonté est inefficace, qu'elle n'est qu'un néant, conduit à la revendication du pouvoir absolu de juger et de condamner sans retour. C'est donc paradoxalement par excès de moralité que ces deux personnages enfreignent la loi morale première : «vous ne tuerez point».

Le grand inquisiteur dostoïevskien anticipe de cette façon deux pensées de Nietzsche :

- la première concerne la tâche assignée au surhomme : la connaissance maudite du bien et du mal – une connaissance impossible, cruelle, arbitraire, qui ne peut être prise en charge, promue et défendue que par des êtres forts, parfois sans pitié, capables d'imposer violemment leur autorité et de faire régner l'ordre et la paix par un coup de force.
- La seconde consiste en une définition de la religion comme illusion et consolation, conçue pour des hommes immatures en quête d'un bonheur puéril. La faiblesse de ces hommes relève de leur inaptitude à faire triompher la liberté sur la nécessité, et à vaincre l'effroi qu'elle leur inspire. Or, semble dire le grand inquisiteur, l'essence de la religion est de légitimer à l'aide de fictions et de simulacres ce qui est imposé par le destin, pour alléger le fardeau de ce destin, que seuls des êtres d'exception peuvent affronter en toute lucidité.

³² F. DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, p. 276.

La réponse ultime de Dostoïevski est cependant condensée tout entière dans la fin du récit d'Ivan Karamazov. Elle est très brève :

L'inquisiteur se tait, il attend un moment la réponse du Prisonnier. Son silence lui pèse. Le Captif l'a écouté tout le temps en le fixant de son pénétrant et calme regard, visiblement décidé à ne pas lui répondre. Le vieillard voudrait qu'il lui dît quelque chose, fût-ce des paroles amères et terribles. Tout à coup, le Prisonnier s'approche en silence du nonagénaire et baise ses lèvres exsangues. C'est toute la réponse. Le vieillard tressaille, ses lèvres remuent ; il va à la porte, l'ouvre et dit : «Va-t'en et ne reviens plus... Plus jamais !» Et il le laisse aller dans les ténèbres de la ville. Le prisonnier s'en va.³³

Le Christ reste muet et plein de compassion, embrasse le vieillard qui l'a trahi au nom de sa clairvoyance. Son regard et son geste sont sa seule réplique. Et Ivan de décrire ce qu'éprouve le grand inquisiteur par ces mots : «Le baiser lui brûle le cœur, mais il persiste dans son idée.»

Interprétons les choses ainsi : le Christ réveille dans le vieillard une ardeur qui le déconcerte, parce qu'elle lui révèle une dimension de l'homme d'une autre essence que celle dont procède la soif puérile de soumission que soupçonne sa psychologie : celle de la paternité spirituelle authentique qui restitue au silence de l'enfant – de l'«infans» qui ne parle pas – ce qui lui revient depuis toujours. C'est dans un texte de Xavier Thévenot que nous avons trouvé comment traduire cette révélation de la manière la plus juste : face à la manifestation sans retenue du mal en ce qu'il a d'insensé et d'inassimilable, la compassion survient, dit-il, «comme une tentative ultime de communiquer encore, par-delà la parole qui ne trouve plus ses mots» et qui, d'ailleurs, pas plus chez l'homme que chez l'animal, ne pourrait en trouver qui soient proportionnels à la souffrance subie : «Tu n'es pas seul, puisque ta souffrance est en partie la mienne.»³⁴

Dans le drame où se joue la confrontation du grand inquisiteur et de Jésus, le second n'est donc là que pour réveiller l'enfant chez le premier, à la façon dont il a appelé Lazare hors du tombeau. Car l'enfance, chez l'adulte, est la vérité même de son être qui, lorsqu'elle est reniée, l'est par désespoir. Ces paroles de George Bernanos en témoignent :

Il est rare qu'un enfant n'ait pas eu, ne fût-ce qu'à l'état embryonnaire, une espèce de vie intérieure, au sens chrétien du mot. Un jour ou l'autre, l'élan de sa jeune vie a été le plus fort, l'esprit d'héroïsme a remué au fond de son cœur innocent. Pas beaucoup, peut-être, juste assez cependant pour que le petit être ait vaguement entrevu, parfois obscurément accepté, le risque immense du salut, qui fait tout le divin de l'existence humaine.³⁵

³³ *Ibid.*, p. 284.

³⁴ X. THÉVENOT, «La compassion : une réponse au mal», *Revue d'éthique et de théologie morale*, Dossier «mal et compassion», Actes du Congrès de septembre 1989 de l'ATEM, 1990, p. 79-96.

³⁵ G. BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne* in *Œuvres romanesques suivies de Dialogues des Carmélites*, éd. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1966, p. 1115-1116.

C'est pourquoi, le récit d'Ivan Karamazov est l'allégorie de la contradiction la plus profonde de l'âme dostoïevskienne – contradiction qui est aussi en grande partie celle de Nietzsche, et que Kierkegaard décrit comme étant au principe de la chute hors de l'état d'innocence. L'aspiration à la Rédemption, l'acceptation du «risque du salut» s'avèrent contrariées par la lucidité devant la puissance du mal, laquelle fait perdre toute crédibilité aux vertus salvatrices de l'amour. L'espérance héroïque de l'enfance en chaque homme doit affronter la colère, la révolte, le doute et la résignation dans un combat sans merci. Un combat où l'on doit se placer aux côtés d'un Dieu incompréhensible, qui se refuse à détruire la source de nos maux par l'exercice de sa toute puissance, et qui a préféré en devenir la victime jusqu'à en mourir. Saint Paul évoquait le «scandale» du messie crucifié. Dostoïevski et Bernanos font se prolonger ce scandale par celui de l'immolation de l'enfant. À leurs yeux, dans l'histoire du monde, l'agonie de Jésus est infiniment répétée par l'agonie de l'enfance en tout homme. Car la figure de Jésus, comme Nietzsche en conviendrait lui aussi, est celle de ces «êtres qui ne sont pas sortis de l'enfance, mais qui l'ont peu à peu comme agrandie à la mesure de leur destin»³⁶.

Nietzsche aurait-il pu concevoir un épilogue semblable ? Il me semble que oui, que lui aussi a ressenti cette brûlure, l'éveil d'un désir plus radical, celui d'une enfance enfouie au plus intime de soi, d'une enfance qui parfois se meurt :

Ainsi, aux yeux mourants de l'homme
Monte encore une lumière,
Quand son enfant affligé
L'enlace, le soutient et l'embrasse :
Encore une fois voilà que revient
La flamme de lumière, et se consumant,
L'œil qui meurt dit : Enfant !³⁷

³⁶ G. BERNANOS, *Français si vous saviez*, p. 330.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Poésies complètes*, Seuil, Paris, 1951, p. 47.